معالم الفكر الإسلامي قبل ظهور الاتجاه السلفي بإندونيسيا

أمل فتح ا زركشي

جامعة دار السلام الإسلامية، كونتور، فونوروكو، إندونيسيا

Abstract: It's difficult to speak of the characteristics of Islamic thought in Indonesia during the early period the 9th century until toward the end of the 16th century. The unavailability of the resources on this issue and the attitude of Indonesians in general that prefer spirituality rather than thought and ideas serve as the main reason for this difficulty. It is with this challenge in mind that is paper is designed. It is aimed at historically describing the development, characteristics and thrusts of Islamic thought in Indonesia prior to the advent of the salafi current of thought. It brings to light first, the irrevocable role of the Arabs, the Persians, and the Indians in the dissemination of Islam in the country. It argues that Islamic thought in Indonesia is influenced to a large extent by the dynamics of religious thought in these regions. Given its very nature, Islamic thought in Indonesia was impregnated by the dynamic tension between the Sunnites and the Shi'ites, the Shafi'ites and the non-Shafi'ites, the Sunni Orthodox Tasawuf and the Philosophical Heterodox Tasawuf as well as between the Sunnites and the Batinites.

Keywords: Sunnites, shi'ites, tasawuf, batinites .

مقدمة

من الصعوبة بمكان تحديد معالم الفكر الإسلامي بإندونيسيا في القرون الأولى الهجرية، وبالذات تحديد المذهب الإسلامي الذي دخل وسيطر على فكر العلماء والمثقفين آنذاك، وذلك بسبب قلة المصادر والمراجع التي تشير إلى

ذلك. أما المراد بالفكر الإسلامي قبل ظهور الاتجاه السلفي هنا فنعنى مرحلته من القرن التاسع الميلادي إلى أواخر القرن السادس عشر الميلادي.

ولكن لو سلمنا أن الإسلام دخل إلى إندونيسيا في عهد الخليفة عثمان بن عفان أو في عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان كما رأى الدكتور حامكا و بعض المؤرخين الإندونيسيين، فإننا نعلم أن المسلمين حينذاك كانوا على رأي واحد في العقيدة وهو رأى السلف من أهل السنة والجماعة فهم من الزهاد والفقهاء والمحدثين ولم يكن هناك خلاف يمكن أن يؤدي إلى ظهور مذاهب دينية لا في الأصول ولا في الفروع.

إنما الخلاف الحاسم حدث بين الإمام على بن أبي طالب وبين معاوية بن أبي سفيان وقد أدى ذلك الخلاف إلى ظهور الخوارج فأعلنوا أن الحكم ليس إلا لا للرجال، وكما أدى إلى ظهور الشيعة كفرقة أو حزب، وإن كان مذهبهم الديني لم يتحقق إلا بعد استشهاد الحسين بن علي بن أبي طالب في كربلاء في عهد الخليفة يزيد بن معاوية.[1]

وعلى الرغم من حدوث الفرقة الإسلامية المنشقة عن الجماعة الإسلامية الأولى فإن السواد الأعظم من المسلمين مازالوا متمسكين بعقيدة السلف الصالح.

ومعنى هذا أن المذاهب الإسلامية أو الكلامية لم تكن قد ظهرت في الفترة التي دخل الإسلام فيها إلى إندونيسيا، ومن هنا فلا نستبعد أن يكون المسلمون الأوائل –الذين قد دخل الإسلام علي أيديهم إلى هذه البلاد- من الزهاد أو الفقهاء أو المحدثين وإن كان الأمر قد اتضح أخيرا أنهم كانوا من الزهاد أو الصوفية.

ومن المعروف أن الإندونيسيين قبل الإسلام قد مارسوا الحياة الروحية في ظلال الديانة الهندوكية والبوذية، ومن هنا ليس بعجيب أن يكون للصوفية الإندونيسيين دور كبير في نشر نور الإسلام بين المواطنين، بل أكثر من ذلك

[1] علي سامي النشار, *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*، ج 2 (القاهرة: دار المعارف)، ص 34-35، 56.

أصبح المسلمون في إندونيسيا فيما بعد يهتمون بالحياة الروحية والتصوف أكثر من اهتمامهم بالحياة العقلية (علم الكلام والفلسفة).

واستدل الدكتور معطي علي هذا الرأي، بوجود العلماء المثقفين الكبار في القرن السادس عشر الميلادي في سومطرة الشمالية أمثال : الشيخ حمزة الفنصوري وشمس الدين السومطراني، والشيخ نور الدين الرانيري وعبد الرؤوف سنكل وغيرهم وفي جاوة كان الأولياء التسعة هم الصوفية.[2]

وفي أوائل القرن الثالث الهجري دخل المذهب الشيعي إلى سومطرة الشمالية ثم أعقبه المذهب السني، فوقع الصراع المذهبي بينهما.

الصراع بين المذهب الشيعي والمذهب السني في مملكة برلاك

إن كثيرا من الناس ليسوا على يقين بأن المذهب الشيعي في العصور الماضية قد بسط سلطته وحصل على النفوذ السياسي في المجتمع الإندونيسي، يعود تاريخ الشيعة بإندونيسيا إلى ثورة الشيعة في الفرس سنة 744-747م، وهذه الثورة كان يرأسها عبد ا بن معاوية من سلالة جعفر بن أبي طالب أخي علي بن أبي طالب، والذي كان له أتباع كثيرون.

وكان ابن معاوية قد استطاع أن يستولي على مناطق واسعة طوال السنتين (744-746م) وأقام قصرا في "استخرة" فأعلن نفسه ملكا على مناطق مدائن وخلوان وقاسس وأصفهان وموانئ كبيرة أخرى، ولكنه لقي مصرعه في معركة "ماروسيديان" مع جيش مروان وعلى رأسهم أمير بن ديارة، ودفن في "حورة" وأصبح قبره مكانا زاره كثير من الناس في زمن ابن أثير.[3]

---

2 A. Mukti Ali, *Modern Islamic Thought in Indonesia* (Jogjakarta: Nida, 1971), pp. 5-6.

3 A. Hasymi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung: Al-Ma'arif, n.d.), pp. 196-7.

وقد فر بعض أتباعه إلى جهة الشرق الأقصى وبعضهم فر إلى "السند الهندي" وعمان ومصر، وذكر ابن الأثير وابن جرير الطبري المكان الذي وصلوا إليه، وذكر ابن ألأثير أنه جزيرة "أين كوان".[4]

وقال شهاب الدين أحمد عبد الوهاب في كتابه "نهاية الأرب": إن في جهة الشرق من الصين هناك ست جزر سماها "جزر سيلا" وكان أهلها العلويين الذين هربوا من بني أمية.[5]

وذكر المقريزي في كتابه "الخطط المقريزية" إن في جهة الشرق من بحر الصين هناك ست جزر مشهورة "مزر سيلا" وقد حضر إليها كثير من العلويين في القرن الأول الهجري خائفين من القتال.[6]

ومن المعلوم أن غالبية العلويين كانوا شيعيي المذهب، وكانوا في دعوتهم إلى الإسلام يدعون إلى المذهب الشيعي، وهكذا دخل المذهب الشيعي إلى آسيا الشرقية، ومنها إلى آتشيه "برلاك".

ومن جهة أخرى هناك روايات في التراث القديم [7] تخبرنا –كما استوعبها الأستاذ أ. هاشمي- عن تاريخ دخول المذهب الشيعي بإندونيسيا وتذكر أن ذلك يعود إلى أن الأمير سلمان من دولة "ساساند" في الفرس ترك بلاده راكبا السفينة مع التجار ومتوجها إلى الشرق الأقصى وجنوب شرقي آسيا.

---

[4] نفس المرجع.

[5] نهاية الأرب, ج -1, ص 220.

[6] المقريزي, *الخطط*، ج- 1، ص 250.

[7] كتاب "إظهار الحق لابن اسحق المكاراني الفاسي" و تزكية طبقات جمع سلطان السلاطين، للشيخ البحر عبد ا الآسي، الذي كتبه مرة ثانية السيد عبد ا بن السيد الحبيب سيف الدين سنة 1275م، ثم كتاب "سلسلة ملوك برلاك وباساي، للسيد عبد ا بن الشيخ حبيب سيف الدين. انظر أ. هاشمي, *تاريخ دخول الإسلام وانتشاره*. ص. 144.

وحين عبرت السفينة خليج ملاكا نزل الأمير سلمان والتجار في ميناء "تشومبا" "Bandar Jeumpa" في شمال آتشيه حاليا. ولما غادرته السفينة بقي الأمير سلمان في تشومبا للقاء بأميرة مايانج سلوندانج "Mayang Selundang" فتزوج بها.

وبعد أن أذن ملك تشومبا، ذهبا إلى مملكة برلاك ليسكنا هناك فتبناها ملك برلاك. ولما توفي هذا الملك نصب الشعب الأمير سلمان ملكا لمملكة برلاك ومن هذا الزواج رزق الملك سلمان بأربعة أولاد : هم شهير نوي وشهير تنوي وشهير يولي وشهير دولي.[8]

ومن المعروف أن الشيعة كانوا مضطهدين ومهددين للخطر،سواء كانوا في عهد الدولة الأموية أو الدولة العباسية، اللهم إلا في عهد الخليفة المأمون حيث كان خف اضطهادهم، ويدل على ذلك ما ذكره التراث القديم، من أن محمد بن جعفر الصادق بن محمد بكر بن علي زين العابدين بن حسن بن علي بن أبي طالب قام بثورة ضد الخليفة المأمون (سنة 167-219هـ/813-823م) في بغداد، فأعلن نفسه خليفة في مكة. وقد استطاع المأمون أن يطفئ نار الثورة وعفى عن محمد وأتباعه وقد حثهم على ترك بلاد العرب، لنشر الدعوة الإسلامية في الهند وجنوب شرقي آسيا والشرق الأقصى.

فذهب مائة شخص بالسفينة متوجهين إلى هذه الجهات المذكورة وكان أغلبهم من أئمة الشيعة من العرب والفرس ثم من الهنود. ومن أهم هؤلاء الرجال علي بن محمد جعفر الصادق الذي كان قد قام بالثورة ضد المأمون.

وبعد أن وصلوا إلى بندر برلاك، نزلوا فيها، وقابلهم في ذلك الوقت ملك برلاك "شهير نوي" بكل سرور وفرح. ثم زوج الملك علي بن محمد بن جعفر الصادق بأخته الأميرة "مخدوم تنشوري". وكانت نتيجة هذا الزواج إنجاب السيد عبد العزيز الذي نصب فيما بعد كأول ملك لمملكة برلاك الإسلامية، فلقب نفسه

---

[8] *نفس المرجع*، ص 153-155.

بالسلطان علاء الدين السيد مولانا عبد العزيز شاه في أول محرم سنة 225 هـ.[9]

وعلى ضوء هذا كله، يمكن القول بأن العرب والفرس والهنود قد أسهموا في نشر نور الإسلام بإندونيسيا إسهاما كبيرا بحيث لا يستطيع أحد أن ينكر فضلهم في ذلك، فقد دخلوا بمذهبهم الشيعي وحضارتهم الإسلامية من المواطنين "وكان لقب شاه" لماك برلاك خير شاهد على وجود تأثير الفرس في تلك المملكة، رغم أن هذا اللقب لا يدل دائما على أن صاحبه شيعي المذهب، وقد يكون أحيانا سنيا.

وسرعان ما انتشر مذهب الشيعة في هذه المملكة وساد بين أهلهم حتى أصبح مذهبا رسميا للدولة طوال عهد السلطان علاء الدين مولانا عبد العزيز شاه (225-249هـ/840-864م). والسلطان علاء الدين السيد مولانا عبد الرحيم شاه (249-285هـ/864-888م) والسلطان علاء الدين السيد مولانا عباس شاه (285-300هـ/888-913) [10] ومن المحتمل أن يكون الشيعة حينذاك من الإمامية الإسماعيلية [11] هذا عن المذهب الشيعي.

أما عن مذهب أهل السنة والجماعة فقد دخل إلى مجتمع برلاك في عهد السلطان علاء الدين مولانا عباس شاه (285-300هـ)، ونال من جمهور الشعب إقبالا حارا مما أدى إلى كراهية أهل الشيعة لأصحاب هذا المذهب وحدوث الفتنة الداخلية بين هاتين الطائفتين، وكان من نتائج هذه الفتنة أن البلاد ظلت لمدة عامين بدون سلطان بعد وفاة السلطان علاء الدين مولانا عباس.

وحين اعتلى السلطان علاء الدين السيد مولانا على مغياة شاه العرش (302-305هـ/915-918م) حدث في أواخر عهده النـزاع على السلطة بين

---

[9] نفس المرجع، ص. 157.

[10] نفس المرجع، ص. 198.

[11] See Sartono Kartodirjo, *Sejarah Nasional Indoneisa*, p. 136.

طائفتي الشيعة والسنيين، وكان الفوز للسنيين ثم نصبوا سلطانا من طائفتهم أي من سلالة "برلاك" الأصلي (شهير نوى)، وكان أول ملك لها "السلطان مخدوم علاء الدين ملك عبد القار شاه جوهان (306-310هـ/928-932هـ) ثم تولى بعده السلطان مخدوم علاء الدين ملك محمد أمين شاه جوهان (310-334هـ/932-956م). وكان هذا السلطان عالما كبيرا وأسس جامعة دياه تشوتكالا "Dayah Cutkala" في بايوين "Bayuen" نسبة إلى اسمه قبل أن يكون سلطانا.[12]

ثم يأتي بعده السلطان مخدوم علاء الدين عبد الملك شاه جوهان (334-362هـ/956-983م). وفي السنوات الأربع الأخيرة قامت ثورة الشيعة لإزاحة لنظام فوقعت الفتنة الطائفية بين الشيعة والسنيين وأخيرا وصلوا إلى اتفاق سلام بينهما، بتقسيم مملكة برلاك إلى قسمين، القسم الأول : مملكة برلاك الساحلية لأهل الشيعة ويجوز لهم اختيار سلطان منهم، وهو السلطان علاء الدين السيد مولانا شاه (365-377هـ/976-988م).

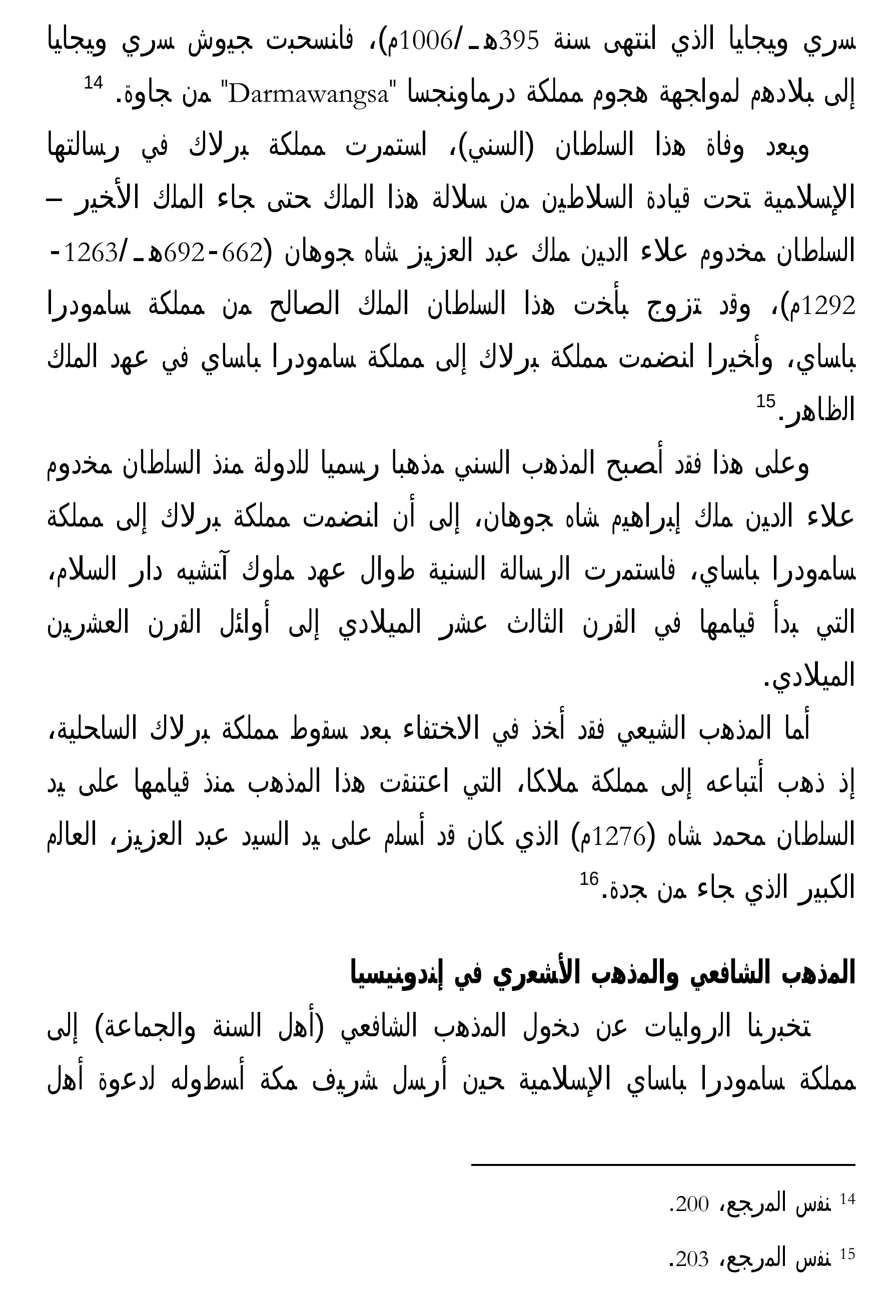
القسم الثاني : المملكة الداخلية لأهل السنة والجماعة ويجوز لهم اختيار سلطان منهم وهو السلطان مخدوم علاء الدين ملك إبراهيم شاه جوهان (365-402هـ/986-1023م).[13]

ولكن لم يدم هذا الاستقرار في المملكة طويلا، إذ جاء هجوم مملكة سري ويجايا البوذية على مملكة برلاك الإسلامية (سنة 375هـ/986م). وقد أسفر هذا الهجوم عن وفاة السلطان علاء الدين السيد مولانا محمد شاه وسقوط مملكة برلاك الساحلية، ثم استولى عليها بعد ذلك السلطان مخدوم علاء الدين ملك إبراهيم شاه جوهان (السني) وقاد هذا السلطان الجهاد المقدس ضد هجوم مملكة

---

[12] أ. هاشمي, *المرجع السابق*، ص 198-199.

[13] نفس المرجع.



سري ويجايا الذي انتهى سنة 395هـ/1006م)، فانسحبت جيوش سري ويجايا إلى بلادهم لمواجهة هجوم مملكة درماونجسا "Darmawangsa" من جاوة. [14]

وبعد وفاة هذا السلطان (السني)، استمرت مملكة برلاك في رسالتها الإسلامية تحت قيادة السلاطين من سلالة هذا الملك حتى جاء الملك الأخير – السلطان مخدوم علاء الدين ملك عبد العزيز شاه جوهان (662-692هـ/1263-1292م)، وقد تزوج بأخت هذا السلطان الملك الصالح من مملكة سامودرا باساي، وأخيرا انضمت مملكة برلاك إلى مملكة سامودرا باساي في عهد الملك الظاهر.[15]

وعلى هذا فقد أصبح المذهب السني مذهبا رسميا للدولة منذ السلطان مخدوم علاء الدين ملك إبراهيم شاه جوهان، إلى أن انضمت مملكة برلاك إلى مملكة سامودرا باساي، فاستمرت الرسالة السنية طوال عهد ملوك آتشيه دار السلام، التي بدأ قيامها في القرن الثالث عشر الميلادي إلى أوائل القرن العشرين الميلادي.

أما المذهب الشيعي فقد أخذ في الاختفاء بعد سقوط مملكة برلاك الساحلية، إذ ذهب أتباعه إلى مملكة ملاكا، التي اعتنقت هذا المذهب منذ قيامها على يد السلطان محمد شاه (1276م) الذي كان قد أسلم على يد السيد عبد العزيز، العالم الكبير الذي جاء من جدة.[16]

المذهب الشافعي والمذهب الأشعري في إندونيسيا

تخبرنا الروايات عن دخول المذهب الشافعي (أهل السنة والجماعة) إلى مملكة سامودرا باساي الإسلامية حين أرسل شريف مكة أسطوله لدعوة أهل

---

[14] نفس المرجع، 200.

[15] نفس المرجع، 203.

[16] Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Vol. IV, p. 89.

سومطرة إلى الإسلام. وكان قائد الجماعة رجلا يدعى الشيخ إسماعيل، ولما وصل إلى مملكة سامودرا باساي كان ملكها يدعى مراسيلوا "Mara Silo"[17] قد أسلم، فأقنعه الشيخ باعتناق المذهب الشافعي، فهو المذهب الذي كان سائدا في مكة ومصر آنذاك.

واعتمادا على مذكرة الأستاذ محمد يونس جميل: حين زار الشيخ إسماعيل الزرقى وجماعته مملكة سامودرا باساي وجد ملكها مسلما (مراسيلو) وكان وزراؤه من العلماء البارزين: السيد غياث الدين – رئيس الوزراء, السيد علي بن المراني – شيخ الإسلام, على عصام الدين الملاباري – وزير الخارجية.

وكانت الدولة آنذاك في منتهى الغنى والرفاهية، وقواتها البحرية والبرية قوية ومنتظمة، وكانت الدولة متمسكة بمذهب أهل السنة والجماعة ولما رأى الشيخ إسماعيل كل هذه المظاهر الطيبة، أهدى لهذا الملك لقبا جديدا، وهو السلطان الملك الصالح، وهو نفس اللقب الذي استعمله ملك مصر –الملك الصالح نجم الدين الأيوبي ...[18]

بعد سنة (1297-1326م) تم تنصيب الملك محمد شاه ملكا لمملكة سامودرا باساي الثاني خلفا لوالده، ولقب نفسه السلطان محمد الملك الظاهر بهيان شاه، ثم خلفه بعد ذلك ابنه السلطان أحمد بهيان شاه الملك الظاهر (272-750هـ /1326-1349م).

وأكد الأستاذ محمد زين الدين أن هذا الملك الظاهر الأخير حفيد الملك الصالح وليس أنه كما ذكرت بعض المصادر. وأنه هو الذي عرفه ابن بطوطة

---

[17] وهو من سلالة ملك برلاك المسلم يعنى مخدوم سلطان ملك إبراهيم شاه جوهان (365-406هـ/976-1012م) وليس ملكا هندوكيا كما زعمه أونولد في كتابه "الدعوة إلى الإسلام" وبعض الروايات الأخرى. (انظر أ. هاشمي، تاريخ دخول الإسلام وانتشاره، ص. 203)

[18] أ. هاشمي, *تاريخ دخول الإسلام وانتشاره*، ص 204.

وأشار إليه حين زار هذه البلاد،[19] وقد قال في وصفه: "من فضلاء الملوك وكرمائهم شافعي المذهب محب للفقهاء يحضر مجالسهم للقراءة والمذاكرة وهو كثير الجهاد والغزو ومتواضع يأتي إلى صلاة الجمعة ماشيا على قدميه، وأهل بلاده شافعية يحبون للجهاد يخرجون معه تطوعا، وهو غالبون على من يليهم من الكفار ويعطونهم الجزية على الصلح."[20]

وفي اليوم الرابع قابل ابن بطوطة الملك الظاهر بعد أداء صلاة الجمعة مع وزرائه، فوصف هذا اللقاء بما يلي: "ثم دخلت إلى السلطان فوجدت القاضي أمير سيد والطلبة عن يمينه وشماله فصافحني وسلمت وأجلسني عن يساره وسألني عن السلطان محمد وعن أسفاري، فأجبته، وعاد إلى المذاكرة في الفقه على مذهب الإمام الشافعي، ولم يزل كذلك إلى صلاة العصر..."[21]

وقد استخلص الباحثون الإندونيسيون والغربيون أن المسلمين الإندونيسيين آنذاك كانوا على المذهب الشافعي في الفروع ومذهب أهل السنة والجماعة في الأصول. وقد وصف سير أرنولد وتوماس الملك الظاهر بأنه كان مسلما من أهل السنة غيورا على دينه، مولعا بعقد المناظرات مع الفقهاء، ومع علماء الدين.[22]

وكانت بلاده مقصد الشعراء ورجال العلم، ويذكر لنا ابن بطوطة اسمي القاضيين (القاضي الشريف أمير السيد الرازي وتاج الدين الأصبهاني) وكان قد أتيا إليه من فارس كما يذكر اسم أمير كان قد ورد رسولا على السلطان من

---

[19] وذلك لأن السلطان محمد الظاهر بهيان شاه ابن الملك الصالح قد توفى سنة 1326م، يعنى حوالى 19 سنة قبل مجئ ابن بطوطة. (انظر تاريخ آتشيه ونوسنتارا, ص 119)

[20] ابن بطوطة, *رحلة ابن بطوطة*، (بيروت: دار صادر ودار بيروت, 1964م)، ص 618.

[21] نفس المرجع، ص 619.

[22] الدعوة إلى الإسلام، ص 406.

دهلي (الهند). وهذا يدلنا على أن سومطرة كانت من قبل على اتصال بكثير من أرجاء العالم الإسلامي.[23]

وإذا أمعنا النظر في المذهب السائد في مصر والشام والحجاز والهند وإيران وسومطرة في تلك الفترة وجدنا أنه على الأرجح هو المذهب الشافعي في الفروع ومذهب أهل السنة والجماعة في الأصول وإذا كان المذهب السائد في هذه البلاد هو مذهب أهل السنة والجماعة, وإذا كان المذهب الأشعري قد بسط سلطته في الدولة العربية وإيران والهند في تلك الفترة، فمن المؤكد أن هذا المذهب هو المذهب السني في مملكة سامودرا باساي، ولعل الذي يؤكد لنا ذلك هو وجود العلاقة الوثيقة بين الشافعية والأشعرية بصفة عامة في العالم الإسلامي.

العلاقة بين الشافعية والأشعرية

كان الإمام الشافعي (150-204هـ) واحدا من الأئمة الأربعة و سلفيا في العقيدة حيث كان يكره الخوض في علم الكلام، واستمر هذا المنهج السلفي عند أتباعه الشافعية ثم جاء أبو الحسن الأشعري (260-324هـ) وأسس مذهبه الذي أطلق عليه اسم مذهب أهل السنة والجماعة.

وسرعان ما انتشر المذهب الأشعري بعد ظهوره في أنحاء العالم الإسلامي بفضل الملوك والعلماء، وأصبح مذهبا رسميا للدولة الأيوبية والمماليك في مصر والشام ثم انتشر في العراق والحجاز واليمن والهند وما وراءها، حتى بلاد إندونيسيا، وقد راج هذا المذهب في أوساط الشافعية، بل عاش المذهب الشافعي

[23] نفس المرجع.

والمذهب الأشعري جنبا إلى جنب في الدولة الأيوبية والمماليك وكذلك في الهند والحجاز وخوردستان وغيرها من العالم الإسلامي الشرقي.[24]

ولذلك قال الشيخ بن عبد السلام : "ذكروا أن الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة أشاعرة" وكان ابن عساكر يقول : "هل من فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية إلا موافق الأشعري ومنتسب إليه وراض بحميد سعيه في دين ا ."[25]

وذكر كلام ابن العباس قاضي العسكر الحنفي: "...قد أخذ عامة أصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب أبي الحسن الأشعري وصنف أصحاب الشافعي كتبا كثيرة على وفق ما ذهب إليه الأشعري، إلا أن بعض أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطا أبا الحسن الأشعري في بعض المسائل" وذكر البحث في تحقيق ذلك : .... قلت : "أنا أعلم أن المالكية كلهم أشاعرة لا استثنى أحدا، والشافعية غالبهم أشاعرة لا استثنى إلا من لحق منهم بتجسيم أو اعتزال ...."[26]

ومن هنا صرح الدكتور أحمد محمود صبحي بأن : "... الشافعية أول الفقهاء تقبلا للآراء الكلامية بصيغها الأشعري، لأن مؤسس المذهب كان شافعيا، وقد حرص على أن يؤكد كما أسلفنا أنه تابع في الكلام، لإمامة في الفقه، كذلك كان معظم الأشاعرة شافعية، وبين المذهبين اتساق في المواقف وإذ توسط الإمام الشافعي بين أهل الحديث وعلى رأسهم الإمام مالك وبين أهل الرأي وعلى

---

[24] انظر عبد الحليم الجندي, *أحمد بن حنبل إمام أهل السنة*, ص. 313- 315هـ. السبكي, *طبقات الشافعية الكبرى* ج 3، ص 356 ومحمد أبو زهرة, *الشافعي، حياته وعصره وآراؤه وفقهه*، ص. 371-372.

[25] السبكي, *طبقات*، ج 3، ص, 373-374.

[26] نفس المرجع ، ص. 378.

رأسهم الإمام أبو حنيفة كما حاول الأشعري أن يكون وسطا بين الحنابلة والمعتزلة...."[27]

وقد ذكرنا فيما سبق أن مملكة برلاك وسامودرا باساي، وديماك في القرون الماضية كان لها علاقة وثيقة بالعالم العربي والإسلامي مثل مصر والحجاز (مكة والمدينة) والعراق والفرس والهند والشام والترك ومن الممكن جدا "أن حدوث التطورات الفكرية والمذهبية في هذه الدول كلها لها أثر بالغ في المملكة الإسلامية في إندونيسيا آنذاك، ومن ثم ظهور المذهب الشافعي والمذهب الأشعري بصورة ملحوظة فيها.

الصراع بين التصوف السني والتصوف الفلسفي

لقد أشرنا من قبل إلى أن الإندونيسيين منذ قديم الزمان كانوا يميلون إلى الحياة الروحية أكثر من ميلهم إلى الحياة الفكرية، ولذلك كان المسلمون الأوائل في إندونيسيا من الصوفية وليسوا متكلمين، وقد ظهر ذكاؤهم في التكيف على الظروف المحلية وفضلا عن مهارتهم في التكيف مع الحضارة الإندونيسية القديمة، ومن هنا انتشر الإسلام في ربوع البلاد.

كانت مملكة سامودرا باساي بلغت قمة الازدهار والتقدم في جميع المجالات، ومنها مجال الثقافة الدينية، ولاسيما في عهد الملك الظاهر الثاني، حفيد الملك الصالح.

إذا كانت المملكة حينئذ قد دانت بالمذهب السني (الأشعري) في الأصول والمذهب الشافعي في الفروع، فيبدو أن المذهب السني في التصوف قد وجد فيها أيضا.

---

[27] أحمد محمود صبحي, *في علم الكلام*, ج 2، ط 4 (الاسكندارية: مؤسسة الثقافية الجامعة, 1982), ص. 24.

إن التراث الإسلامي في إندونيسيا لم يقدم لنا شيئا يذكر عن الصوفية وقتئذ غير أن الشيخ يوسف اسماعيل النبهاني أحد شيوخ الصوفية الإندونيسيين ذكر في كتابه القديم اسمه "أبو عبد ا   مسعود بن عبد ا   الجاوي" حيث قال فيه: "كان شيخا كبيرا مشهورا في مدينة عدن ونواحيها، وهو من كبار أصحاب الشيخ الفقيه أهل عواجه وكانت له صحبة مع الفقيه الكبير إسماعيل الحضرمي وانتفع بالجميع وشملته بركة أنفاسهم وكان صاحب خلق وتربية انتفع به جماعة من الأكابر كالشيخ عبد ا   بن أسعد اليافعي وغيره، وذكره الشيخ اليافعي في تاريخه وأثنى عليه كثيرا وقال في حقه: "شيخنا المذكور الولي المشهور ذو الأنفاس الصادقة، والكرامات الخارقة والمذاهب السنية والمقامات الجلية"، ثم قال في موضع آخر وهو أول من نال من المذهب السنى الخرقة، بإشادة وقعت له قال: "وحضرت معه مرة عند قبر بعض الصالحين ففهمت منه أنه كلمه من قبره...."[28]

كان الشيخ اليافعي صوفيا كبيرا مشهورا في مكة في القرن الثامن الهجري أو القرن الرابع عشر الميلادي، وقد عاصر ابن بطوطة هذا الشيخ بل التقيا في مكة. فاعترف الشيخ اليافعي أن الشيخ الجاوي هو الذي ألبسه الخرقة لأول مرة رمزا لإجازة الشيخ لتلميذه، ومن المعروف أن اسم "الجاوي" نسبة إلى سكان إندونيسيا وماليزيا وتايلاند الجنوبية عند نظر العرب منذ قديم الزمان. وإذا كان الشيخ اليافعي لم يذكر شيئا عن تاريخ وفاة أستاذه الشيخ الجاوي فإن تاريخ وفاته واضح وهو عام 768هـ/1367م. وأنه كان معاصرا للرحالة ابن بطوطة المتوفى سنة (770هـ/1369م). ومن هذا يتضح لنا أن الشيخ أبا عبد ا   مسعود ابن عبد ا   الجاوي عاش في زمن ازدهار مملكة سامودرا باساي أي في عهد الملك الظاهر الثاني.

---

[28] الشيخ يوسف اسماعيل النبهاني, *جامع كرامة الأولياء*، ج 2، الباب الحلبي (القاهرة: تحقيق إبراهيم عطوان عوض مصطفى، 1974م), ص. 468.

وعلى هذا الأساس رأى الدكتور حامكا أن التصوف الإسلامي أو الحياة الروحية في إندونيسيا قد بلغت ذروتها في عهد مملكة سامودرا باساي ومن ثم ظهور الشيخ الجاوي كالصوفي الكبير الذي كانت له علوم و معرفة في داخل البلاد وخارجها، وقد أصبح شيخا كبيرا في البلاد العربية وله تلاميذ ومريدون كبار في مجال التصوف ومنهم الشيخ اليافعي.[29]

ولكن لأن التراث الإسلامي الإندونيسي لم يصل إلينا إلا في عهد ملوك مملكة آتشيه دار السلام التي أسسها السلطان مغياة شاه سنة 1507م، ولذا فإن ازدهار الثقافة الإسلامية لا يعتبر جديا إلا في خلال هذا العهد أي بين القرن السادس عشر الميلادي، والقرن السابع عشر الميلادي، بحيث دخل إلى هذه المملكة كثير من العلماء والمثقفين وخصوصا هم الذين وفدوا من الشرق الأوسط. وكانوا يمارسون الحياة الروحية والفكرية في بلادهم، ولما دخلوا سومطرة وجاوة، حملوها وأدخلوها فيها، ومن ثم أدخلوا كتب المذاهب الدينية، كما أدخلوا المذاهب الصوفية، وبهذين العاملين أصبحت الحياة الروحية والفكرية تزدهر ازدهارا ملموسا في آتشيه فأخذ التصوف غير السني يسيطر على الحياة الروحية في المجتمع الإندونيسي آنذاك.[30]

وكان التصوف الفلسفي الذي يقول بوحدة الوجود كما ظهر عند ابن عربي قد نال ترحيبا من جمهور الناس في ذاك القرن، بل ازداد انتشارا وتأثيرا عند المواطنين بشكل أوسع، فقد روج هذا المذهب الصوفيان من أهل البلد اللذان لهما مكانة عالية في مملكة آتشيه، ونالا تأييدا كاملا من قبل السلطان اسكندر

[29] Hamka, *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Yayasan Nurul Isam, 1981), p. 218.

[30] Ahmad Daudy, *Filsafat Mistik Syeikh Hamzah Fansuri dalam Sanggahan Syaikh Nuruddin Arraniry*, Al-Jamiah, No. 27 (1982), p. 30.

مودا، ألا وهما الشيخ حمزة الفنصوري،[31] والشيخ شمس الدين السومطراني.[32] وقد أصبح مذهب وحدة الوجود[33] ظاهرة واقعية في الحياة الروحية العامة بفضل جهودهما المتواصلة في نشر هذا المذهب، وعن طريق كتابة الكتب والرسائل شعرا ونثرا.

ويمكن تلخيص مذهب وحدة الوجود للشيخ حمزة الفنصوري بما يلي: "أن الوجود واحد مهما تعدد مظهره، وكان لهذا الوجود الوحيد ظاهره وباطنه، إن العالم الذي نراه وكل ما هو موجود ليس إلا مظهرا من مظاهر الوجود الحقيقي، سواء كانت سماؤه أو أرضه، بحره أو بره وهذا الوجود الحقيقي هو الحق تعالى.

---

[31] هو أكبر الصوفية الإندونيسيين الذي ولد في آتشيه (سومطرة الشمالية) وأنه في تصوفه يتأثر بمذهب وحدة الوجود لدى ابن عربي وقد تولى منصب قاضي القضاة في عهد السلطان اسكندر مودا، وله كتب كثيرة في العربية والملايوية (المكتوبة بالأجرف العربية)، ومنها: شراب العاشقين، وأسرار العارفين في بيان علم السلوك والتوحيد، ورب المحققين وكشف السر التجلي السبحاني، ومنه في تحقيق قول رسول ا "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، ومفتاح الأسرار وغيرها. (تاريخ إندونيسيا القومي, أوكاتشاندراساميطو، ج 3، ص 140).

[32] هو تلميذ الشيخ حمزة الفنصوري المخاص طريقا و مذهبا، وله مؤلفات كثيرة باللغة العربية واللغة الملايوية (المكتوبة بالأحرف العربية) ومنها: مرآة المؤمنين، ومرآة المحققين، وشرح رباعي حمزة الفنصوري، وجوهر الحقائق والأخير: تنبيه الطلاب في معرفة الملك الوهاب.

[33] ظهر هذا المذهب لأول مرة عند إله بوذا، ثم تأثر بهم أقطاب الطبقة الأولى في الفلسفة اليونانية. وفي الفلسفة العربية ظهر هذا المذهب عند الحلاج وابن عربي، وفي العصر الحديث من أشهر القائلين به جبورد انوبرونو، واسبيونوزا، وهذا المذهب على نحوين: "أن يكون ا وحده هو الوجود الحق، والعالم مجموع الظاهر الذي تعلق عن ذات ا دون أن يكون لها وجود قائم بذاته، "ب" أن يكون العالم هو وحده الوجود الحق وهذا النحو يسمى وحدة الوجود المادية. انظر مراد وهبة, *المعجم الفلسفي*، ط 3 (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1979)، ص 469.

وكان لهذا الوجود مراتب سبع، ولكن حقيقتها واحدة: أحدية: حقيقة ا الحقة. واحدة: حقيقة محمد. وأحدية: حقيقة آدم. عالم الأرواح حقيقة الروح. عالم المثال: حقيقة كل الصور. عالم الأجسام: حقيقة الجسد. عالم الإنسان: حقيقة الإنسان، والكل موحد في الواحد.

وتعنى هذه أحدية وهو ا . وهو "أنا"[34] ولكن هذه الحالة لم تدم وسرعان ما جاء الشيخ نور الدين الرانيري[35] إلى مملكة آتشيه سنة 1637م بمذهب سني في

[34] Hamka, *Perkembangan Kebatinan di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), p. 42.

[35] هو نور الدين على بن حسنجي بن محمد حميد الرانيري، ولد في جوجارات الهند ، ولكنه من سلالة قريش جاء من اليمن وأنه تتلمذ بالسيد عمر بن عبد ا بشيين بن طريم، ذهب للحج سنة 1030هـ، وتابع عمه الشيخ محمد جيلاني بن حسن الرانيري. وفي كتاب "مزاد الخواطر" ذكر اسم الشيخ نور الدين محمد بن علي الحميدي الشافعي الأشعري العبدروسي الرانيري الصواطي وقبيل الحضور إلى مملكة آتشيه مكث في شبه جزيرة الملايو (الماليزيا حاليا) وألف كتاب دورة الفرائض وهداية الحبيب سنة 1045 هـ ثم حملها إلى آتشيه في عهد السلطان اسكندر الثاني، ومن الكتب التي ألفها في آتشيه : 1- بستان السلاطين (بالملايوية). 2- الصراط المستقيم (بالملايوية).3- كنائف الأسرار (بالعربية). 4- أسرار الإنسان في معارف الروح والرحمن 1050 هـ (بالعربية والملايوية). 5- أخبار الآخرة في أحوال القيامة 1053هـ (بالعربية والملايوية والآتشية). 6- حل الظل (بالعربية والملايوية). 7- ساء الحياة لأهل الممات (بالعربية والملايوية). 8- جواهر العلوم في كشف المعلوم (بالعربية والملايوية 1053-1054هـ). 9- المؤلفات عن العالم قبل أن يخلق ا (بالملايوية). 10- شفاء القلوب. 11- حجة الصديق لضعف الزنديق. 12- فتح المبين على المحلدين. 13- كتاب كفاية الصلاة (تعليق من كتاب الصراط المستقيم) (هذه الأخيرة بالملايوية) وجدير بالذكر أن كتاب "الصراط المستقيم" أول كتاب الفقه الشافعي باللغة الملايوية، الذي ألفه الفقيه الأديب الصوفي الإندونيسي سنة 1054هـ/1644م. وحين أسلم الملك كيداه "Kedah" (في شبه جزية الملايوية) أهدى له هذا الكتاب. وبعد أن مكث سبع سنين في آتشيه عاد إلى الهند سنة 1045هـ. فألف هناك كتاب "روح محمدية في طريق الصوفية" ولكن من الأسف كان هذا الكتاب لم ينته بعد من التأليف، لأنه ذهب إلى رحمة ا 23 ذي الحجة سنة 1069هـ/21 سبتمبر 1658م، فأتمه الشيخ صلاح الدين إبراهيم بن عبد ا . انظر مقدمة كتاب نور الدين الرانييري "بستان السلاطين" تقديم الدكتور ت، اسكندر, مجمع اللغة

التصوف، عارض مذهب حمزة الفنصوري وشمس الدين السومطراني الصوفي، فرأى أن فلسفة حمزة الفنصوري الصوفية في ا والإنسان عبارة عن مذهب وحدة الوجود ودحضه بأدلة قاطعة واتهمهما بالكفر والضلال. وذلك عن طريق كتابة الكتب و الرسائل التي تؤيد و تبرهن على موقفه فضلا عن طريق الحوار والمناقشة مع أتباع الشيخ حمزة والشيخ شمس الدين أمام السلطان، وقد استطاع الرانيري أن يصد انتشار هذا المذهب مؤقتا بفضل تأثيره على السلطان اسكندر الثاني بإفتائه في تحليل قتل اتباع هذا المذهب وإحراق كتبهم الصوفية.[36]

وقد ساعده في هذه المهمة تلميذه المخلص الشيخ عبد الرؤوف السنكلي[37] مهما كانت طريقته الصوفية مختلفة عن طريقة الرانيري القادرية، لأنه من أتباع

العربية والتأليف، وزارة التعليم الماليزية، كوالالومبور 1966، ص 3-10، وقارن: تاريخ إندونيسيا القومي، ج 3، ص 243. وكتاب "أسرار الإنسان" للرانيري تحقيق وترجمة، ص 5-3.

[36] أحمد داودي, المرجع السابق، ص 30.

[37] هو الشيخ أمين الدين عبد الرؤوف بن على الجاوي الفنصوري السنكلي ولد سنة 1630م فـي سنكل (سومطرة الشمالية) ولذا نسب اسمه إلى السنكل، درس التصوف في مكة والمدينة مـدة 19 سنة مع الشيخ سيف الدين أحمد هدجاني القشيشي (1583-1660م) والشيخ إبراهيم الكوراني (1616-1689) وأنه أول من أدخل الطريقة إلى إندونيسيا وهو المفسر الإندونيسي الذي يفـسر القرآن كاملا باللغة الملايوية تحت عنوان: "ترجمان مستفيه"، وله تلميذان مخلصان فيهما: الشيخ يوسف تاج الحلوتي من مكاسار (سولاويسي الجنوبية) ثم أصبح قاضيا في مملكة بانتين، فنفـاه الاستعمار الهولندي إلى سيلان ثم إفريقيا الجنوبية فمات هناك. والثاني الشيخ برهان الدين مـن أولاكان مينانجكابو "Minangkabau–Ulakan" في سومطرة الغربية. وله فضل السبق فـي بـث إسلام سكان المناطق الساحلية والمناطق الداخلية أو الريفية. ومن مؤلفات عبد الرؤوف المشهور : مرآة الطلاب في اتصال معرفة أحكام الشريعة للملك الوهاب، في الفقه الـشافعي، أمـا فـي التصوف فهو كتاب: "كفاية المحتاجين دقيق الحروف، بيان التحلى، عمدة المهتدين".

الطريقة السترية ولكنهما على المذهب الشافعي، وكان عبد الرؤوف السنكلي مواليا مخلصا لجهود أستاذه الرانيري في نصر التصوف السني بعد عودته إلى الهند في عهد السلطانة صافية الدين شاه (1641-1675م).

ومن هنا ظهر الصراع المذهبي فعلا بين التصوف السني "Ortodox"[38] الذي يمثله الشيخ نور الدين الرانيري والشيخ عبد الرؤوف السنكلي وأتباعهما، وبين التصوف الفلسفي أو غير السني "Heterodox"[39] الذي يمثله الشيخ حمزة الفنصوري والشيخ شمس الدين السومطراني وأتباعهما.

وكان نقد الشيخ نور الدين الرانيري لحمزة الفنصوري واتهامه بالكفر والضلال في مملكة آتشيه في ذلك الوقت، قد دعا كثيرا من العلماء والمثقفين إلى الاهتمام به والدفاع عنه، ومنهم العالم الهولندي "فان نيونهوزي" C.A.O. Van Nieuwenhuyze"[40] والعالم الملايوي الدكتور السيد محمد نجيب العطاس[41] والعالم الإندونيسي الدكتور أحمد داودي.

---

[38] التصوف السني هو التصوف بمعناه الإيجابي الذي رفض نظريات الاتحاد والاتصال, والحلول ووحدة الوجود، وأنه يركز على تحليل نفسي دقيق لأحوال النفس ودراسة علمية للأخلاق العملية التي تسمو بالمرء إلى درجة الكمال. فهو في الوقت نفسه تفسير ذوقي للإسلام ومصدريه الكبيرين القرآن والسنة في ضوء العقل لا فوق حدوده.

[39] أما التصوف غير السني هو التصوف الذي كان قوامه التوفيق والتلفيق بين أمشاج الصوفية الشرقية والغربية، ونطاق القرآن والسنة، وتولدت من هذا التوفيق نظريات الاتحاد والاتصال والحلول ووحدة الوجود. انظرعبد القادر محمود، *الفلسفة الصوفية في الإسلام* (دار الفكر العربي، 1966).

[40] C.A.O. Van Nieuwenhuyze, *Nur al Din Al Raniri als bestrij der Wujudija* (BKI, 1952), p. 104.

[41] S.M.N. Al Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Dissertation, Kuala Lumpur, (1970), pp. 31-65.

ويبدو أن الدكتور العطاس في كتابه كان أشد دقة وكمالا من العالم الهولندي المذكور وفي كثير من كتابته حاول أن يدافع عن أصالة وصحة فلسفة الشيخ حمزة الصوفية، ويؤكد أن مذهبه الصوفي بني على المبادئ والقواعد الدينية الصحيحة، وبراءته من اتهام نور الدين الرانيري بالكفر والضلال.

وإذا كان حمزة الفنصوري عرض مذهبه الصوفي في كتبه الكثيرة وخصوصا كتاب "أسرار العارفين" و "شراب العاشقين" و "المنتهى" فإن نور الدين الرانيري كتب نقده في كتاب "تبيان في معارف الأديان" و حجة الصديق لضعف الزنديق" و"فتح المبين" و "حل الظل" و جواهر العلوم في كشف المعلوم".[42]

ويمكن تلخيص ما كتبه الشيخ نور الدين الرانيري في نقده للشيخ حمزة الفنصوري فيما يأتي: (1) إن الشيخ حمزة دعا الناس إلى مذهب وحدة الوجود يعنى أن ا قد حل في العالم، فيصبح العالم مظهرا من مظاهر ا , (2) قال الشيخ حمزة : إن الروح ليست خالقة ولا مخلوقة, (3) قال الشيخ حمزة : إن القرآن مخلوق, (4) قال الشيخ حمزة : كما قاله الفلاسفة بقدم العالم.[43]

وبصدد هذا البحث نود أن نحلل القضية الأولى وهي نظرية وحدة الوجود، لأنه من أخطر القضايا المطروحة التي تمس العقيدة الإسلامية وتمس حياة المسلمين الروحية.

كان الشيخ حمزة في نظريته "وحدة الوجود" يصور ا في ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: مرتبة الذات أو تمس أيضا مرتبة أحدية، وفي هذه المرتبة يقال، إن ا هو الذات المطلق المجرد عن الصفات، إن الاسم الوحيد عنده "هو "، ولكن الذات نفسه أعلى من ذلك الاسم وقد عبر الشيخ تلك المرتبة بما يلي:

---

[42] أحمد داودي, المصدر السابق، 31.

[43] S.M.N. Al Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur, Malaya University Press, 1970), p. 31.

- قبل ظهور الأرض والسماوات في عالم الموجودات.
- قبل خلق الكرسي والعرش وسائر الكائنات، فما هو الأول.
- إن الأول هو الذات وحده، لا صفة له ولا اسم.
- ذلك الذات اسمه "هو" ومعنى "هو" اسم إشارة إلى الذات المجرد من الصفات، فاسم ا الأدنى يعادل " هو " سواء بسواء غير أن اسم ا محيط بجميع الأسماء ... أما الذات أعلاه نابع من اسم "هو".[44]

ويعنى هذا التعبير أن الذات المطلق لا يمكن للعقل الوصول إليه، ولا يقدر أحد أن يعرفه، ولكن حقيقة الذات تعالى لا يمكن لأحد الوصول إليها سواء كان العوام أو الولي أو النبي، حتى الملائكة المقربين.[45]

المرتبة الثانية : مرتبة التجلى في الذات أو مرتبة الوحدة وفي هذه المرتبة تجلى الذات المطلق في الصفات وأسمائه، ولكنه كما كان ابن عربي يرى أن الصفات غير الذات،[46] ولذلك يكون التجلى عبارة عن عملية الفيض في الذات. وكانت هذه العملية أزلية وأبدية كما كان الذات نفسه، ومن أهم صفات التجلى صفات العلم، ومنها تولدت الصفات الأخرى.

وقد عبر الشيخ حمزة عن هذا المعنى بما يلي:

> "وكان بعض قائلا إن العلم الأول ظاهر من منبع الظواهر ولما رأى ا سبحانه وتعالى نفسه بعمله، أصبح اسمه يشمل ثلاثة عناصر: العالم والعلم والمعلوم فالرائي هو العالم والمرئي هو المعلوم وعملية الرؤية

---

44 Al Attas, *The Mysticism*, pp. 239-240.

45 Ibid., p. 343.

46 Al Attas, *The Mysticism,* p. 321.

هي العلم، تلك العناصر الثلاثة وحدة لا تتجزأ غير أن لكل عنصر اسما خاصا فالصفات مخفية في العالم والمعلوم والعلم، فاتصف ا بالأول والآخر فالظاهر والباطن. فالرائي هو الأول والمرئي هو الآخر كما أن المرئي في جانب آخر هو الظاهر والرائي هو الباطن.[47]

فبهذا التجلى أصبح المطلق واعيا بالقوة الفعالة المحيطة في نفسه، بعد أن كان مستورا. فأصبح الذات باسم ا عليما بكل شئ (المعلوم) لأنه يتصف بصفة العلم، ويكون موضوع العلم (المعلوم) الأعيان الثابتة بمعنى أن الأعيان الثابتة نتيجة تجلى ذلك العلم، وأنه بالعلم أصبح عالما رغم أنه مازال على صورة الفعالة.

أما المعلوم فيعتبره أهل الملوك بالأعيان الثابتة. وقال بعضهم بأنه صورة علمية. وقال البعض الآخر بأنه حقيقة العشاق. وقال الآخر بأنه الروح الإضافية.[48]

وعلى ضوء هذا، كان العالم في صورته الحقيقة، موجودا في علم ا ، وموجودا أيضا في ذات ا ، لأن الصفات عين الذات، وهذه الحالة مثلها كمثل الكنـز المشابه بالشجرة داخل حبتها.

المرتبة الثالثة: مرتبة التجلى خارج الذات._المراد بالتجلى هو أن الأعيان الثابتة المخفية داخل الذات المطلق تتجلى في وجود العالم الظاهري، ويقوله تعالى "كن", أصبح بالأعيان الثابتة الفعالة وجود بالفيض، حتى تكون حقيقة ظاهرة. إن الشجرة التي كانت مخفية في داخل حبتها تمت الآن لإظهار نفسها

[47] أسرار العارفين, ص 344-345.

[48] حمزة, شراب العاشقين، ص 316.

أما الحبة فتشربت إلى جميع الشجرة، وذلك ما صرح به حمزة الفنصوري بقوله:

فمثله كمثل حبة، فيها شجرة بأكملها
فالشجرة أصلها من تلك الحبة وبعد أن
أصبحت شجرة ذات خشب اختفت هذه
الحبة، ظهرت الخشبة وحدها لها ألوان
متفاوتة وأطعام متباينة، إلا أن أصلها
تكل الحبة الوحيدة.[49]

تأكيدا لهذا المثل اقتبس الشيخ حمزة قول الحلاج (المتوفى سنة 933م) :

إن مثله كمثل الحبة في داخل الشجرة،
رغم أن ظاهره لا يرى، ولكنه حقيقة
واحدة، ولهذا قال الحلاج: "أنا الحق"
وقال الآخر "أنا ا "، لأن وجوده لا
يرى".[50]

وعلى هذا الأساس فإن الشيخ حمزة الفنصوري ذهب إلى مذهب وحدة الوجود بمعنى الكلمة، ويكون ا   والعالم في حقيقة واحدة حيث لا يمكن فصلها، وأنهما ليسا في المرتبة الإلهية (كنزا مخفيا) فقط، بل في مرتبة العالم الظاهري أيضا، وبعبارة أخرى فإن ا   يحل في هذا العالم، كما اتهمها الشيخ نور الدين لأهل مذهب وحدة الوجود. وليست هذه التهمة مصطنعة، وذلك لأن الشيخ حمزة نفسه أيد مذهبه باقتباس قول ابن عربي:

"الحق عين الخلق، إن كنت ذا عين
والخلق عين الحق، إن كنت ذا عقل

---

[49] المنتهى, نقلا عن كتاب" *The Mysticisme* p. 240. "

[50] ديوان ابن عربي : نقلا عن كتاب المنتهى، ص 351.

وإن كنت ذا عين وعقل فما ترى؟ فهو
عين شئ فيه لا يشكل"[51]

ومن هنا ذهب الشيخ حمزة إلى ما ذهب إليه ابن عربي، حيث أنه وصف ا بصفات التنزيه، حتى يعطينا الانطباع بأن هناك فرقا جوهريا بين ا والعالم كما ذهب إليه أهل السنة والجماعة.[52]

وإلى جانب اتصافه تعالى بصفات التنزيه زعم الشيخ حمزة وجود التشبيه بين ا والمخلوق، وليس هناك فرق جوهري بينهما حيث قال فيه:

"كل صورة صورته، وكل لون لونه، وكل صوت صوته، لأنه وحده لا شريك له، وإذا قيل إن الوجود غيره فحكمه الشرك والظلم".[53]

إن تشبيه ا بالمخلوق بهذه الصورة يذكرنا عما قاله ابن عربي عن التشبيه الذي ذكرناه سابقا.

ولكن تشبيه ا بالعالم يفيد المعنى بأن ا سيحل في الأشياء حتى الأشياء النجسة، وقد اعترف الشيخ حمزة بهذا التشبيه، ولكن ا في رأيه لا يتأثر بهذه الأشياء النجسة، وقد ضرب ا المثل بالنور يضئ كل شئ في الأرض، وهو مازال نظيفا ولا يتأثر بما أضاء به، "وهكذا تكون الحرارة و خاصة سبحانه وتعالى نزيه كل النزاهة، ولا يتأثر بالنجس ولا القذرة شيئا."[54]

ومع ذلك فإن الإنسان لا يستطيع أن يرى ا ، لأنه محجوب بصورته الجسدية، وهذا الوجود حجاب غليظ، لأنه عبارة عن قيمة كل الهوى، ومن هنا يعتبر الوجود ذنبا كبيرا أو الشرك الخفي، وقد عبر الشيخ حمزة عن هذا

---

[51] نفس المرجع، ص 337.

[52] أسرار العارفين، ص 376.

[53] نفس المرجع ، ص 313.

[54] نفس المرجع, ، ص 377.

الموقف معتمدا على ما قاله الصوفي الكبير أبو القاسم الجنيد البغدادي المتوفى سنة 397هـ : "وجودك ذنب لا يقصد به ذنب".[55]

ولذلك يجب على السالك أن يقوم بتزكية النفس وتصفيتها للحصول على المعرفة الحقيقية الموصلة إلى الفناء. وإذا ذهب وعيه لوصل الفناء فيندمج مع ا .

وإذا حصل السالك الفناء ففي كثير من الأحيان تخرج منه شطحات كما قال بعض الصوفية: السيد ناسمي : إني أنا ا . أبو يزيد البسطامي :سبحاني ما عظم شأني. مولانا جلال الدين الرومي : أنا ا ، أنا ا ، أنا ا .[56]

وقد اعترف الشيخ حمزة بهذه الشطحات، حتى خرجت من لسان السالكين الذين حصلوا على المعرفة الكاملة وليست من قبل العوام الجهلاء، بل أكثر من ذلك، فإنه أجاز للفاني عدم أداء فريضة الصلاة ولكن ليس للعوام الاقتداء به، لأنه يؤدي إلى الضلال:

"لا تترك الصلاة، ولا تترك الشريعة، والحقيقة واحدة، فمن لم يكن له سهو أو جنون من عند ا ، فترك الصلاة والصوف وأكل الحرام لحكمه له الفسق والعصيان."[57]

ونفهم مما ذكرناه سابقا، أن الشيخ حمزة الفنصوري ذهب إلي مذهب ابن عربي في وحدة الوجود وأنه من مناصريه في هذه البلاد، ولذا فإن نقد الشيخ نور الدين الرانيري لهذا المذهب أمر ضروري من وجهة نظر أهل السنة والجماعة، الذي ينتمي هو إليه، فضلا عن منزلته كعالم سني كبير تولى منصب القاضي الملكي آنذاك.

---

[55] نفس المرجع, ص 317.

[56] نفس المرجع، ص 283-284.

[57] نفس المرجع ، ص 393.

ومن أجل معرفة الخلاف الحقيقي في العقيدة بين هذين العالمين الصوفيين، يلزمنا عرض رأي الشيخ نور الدين الرانيري فيها:

"ثم إذا استضاء قلب الذاكر بنور الوحدانية الموجود في الحق تعالى في بقاء "لا إله إلا ا "... فرأى الذاكر أن المخلوق في الحقيقة لا وجود له إلا أن وجوده مجازي وسكن محض، وليس واجب الوجود ... وكذلك في ترديد قوله "لا إله إلا ا " حتى غاب المخلوق من نظره، وتجلى نور التوحيد، عليك أن تعرف أيها الموحد، بأن في هذا المقام انزلقت قدم السالك الذاكر في الشبهات بين توحيد الحق وتوحيد الزنديق، وذلك لأن مشاهدة ومكاشفة الموحد المحقق تذكر:

"لا موجود إلا ا ، فكان الفرق بين المقصودين من كلمة التوحيد، يقصد بها كل الموحدين، بأن كل وجود المخلوقات ظل مجازيا فالوجود الأصلي الحقيقي هو وجود الحق تعالى ولا وجود للوجود المجازي" ... فكان عند كل الموحد أن جميع المخلوقات زالت في وحدانية الحقيقة، وقولهم: "لا موجود إلا ا ، أراد الزنادقة من أهل وحدة الوجود بكلمة التوحيد أن الحق سبحانه وتعالى لا موجود إلا وهو محيط بوجود المخلوقات، فلذلك أن جميع المخلوقات عند اعتقادهم يكون وجودها وجود الحق تعالى، ووجود الحق تعالى وجود المخلوقات لكانوا ينفون وحدانية الحق تعالى في وجود المخلوقات المتعددة."[58]

ويبدو من هذه العبارة أن موقف الشيخ نور الدين في اتفاق وفي اختلاف مع الشيخ حمزة, فالاتفاق بقولهما بأن العالم لا وجود له لأنه بمثابة الظل لا حقيقة له. أما الحقيقة فواحدة تعنى ا تعالى. وهذه هي الحقيقة التي حققها الصوفية الذين وصلوا إلى الفناء أو درجة الكشف.

أما الاختلاف بينهما فالشيخ حمزة رأى بأن العالم لا وجود له، لأن وجود ا الحقيقي محيط بجميع المخلوقات حتى يكون كلاهما في حقيقية الوجود

---

[58] نور الدين الرانيري, *عقائد الصوفية الموحدين*، ص 3-12.

الواحدة التي لا يمكن فصلها، وقد ضرب لهذا المثل بالحبة والشجرة، رغم أن الظاهر محض، ورد الشيخ نور الدين على هذا الموقف بأدلة معقولة كما سيأتي بيانه.

ويظهر من هذا أن نقد الشيخ نور الدين للشيخ حمزة في الفلسفة الالهية لا يتحقق إلا من خلال قضية حلول ا في هذا العالم، وكان هذا النقد فيه ملامح وظاهرة في جميع مؤلفات الشيخ نور الدين، حتى يتمكن من اتهامه للشيخ حمزة وأتباعه بالكفر والضلال ومن أهل وحدة الوجود.[59]

أما مذهب وحدة الوجود "Pantheism" الذي ذكره العطاس سابقا، فيشمل مذهب وحدة الوجود (الحلول) ومذهب وحدة الشهود، كما ذهب إليه ابن عربي وأتباعه أمثال الشيخ حمزة الفنصوري والشيخ شمس الدين السومطراني في آتشيه. فلذلك رأى الشيخ حمزة كما رأى بن عربي بأن ا له نوعان من صفات التنزيه والتشبيه.

من حيث أن ا ذات مطلق (مرتبة أحدية) فهو يتصف بصفات التنزيه، ومن حيث أنه يتجلى سواء كان التجلى الذاتي (الأعيان الثابتة) أو التجلى الخارجي (الأعيان الخارجية) فيتصف بصفات التشبيه وعلى هذا قال ابن عربي:

"لا ترى عيني إلا وجهه، ولا يسمع أذني إلا كلامه"[60]

"فما وصفنا بوصف إلا كنا عن ذلك الوصف إلا الوجوب الخاص الذاتي"[61]

وفي عبارة مشابهة عبر الشيخ حمزة عن نفس هذا المعني:

---

[59] نور الدين الرانيري, *الفتح المبين*، ص 3-5 وأيضا, *ماء الحياة لأهل الممات لنور الدين الرانيري*، تقديم وتحقيق، أحمد داودي (جاكرتا: بولان بنتانج، 1978)، ص 43، التبيان، ص 3-5.

[60] ابن عربي, *الفتوحات الكلامية*، ج 3، ص 604.

[61] ابن عربي, *فصوص الحكم*، ط 3، ص 53.

"كل صورة صورته، وكل لون لونه"

ولكل صوت صوته، لأنه وحده لا شريك له

وإذا قيل إن الوجود غيره فحكمه الشرك والظلم"[62]

فضلا عن ذلك فإن هذا الحلول الإلهي يضرب له المثل بالحبة داخل الشجرة، "كالحبة في داخل الشجرة، غير أن ظاهرها لا يرى لكن حقيقتها واحدة، ولذا قال الحلاج: "أنا الحق" وقال الآخر: "أنا ا " لأن وجوده لا يرى"[63]

ومن هذا المنطلق فإن اتهام الشيخ نور الدين للشيخ حمزة باتخاذ مذهب وحدة الوجود (الحلول) ليس تجنيا عليه، بل كان إيجابيا وموضوعيا، وكانت نفس التهمة موجهة أيضا إلى ابن عربي بسبب مذهبه الحلولي والاتحادي (وحدة الوجود).[64]

أما مذهب الشيخ في تمثيل ا بحبة الشجرة، فرأى الشيخ نور الدين أن هذا ضلال وكفر، وقد قال عنه:

"فالآن أصرح لك عن اعتقاد أهل وحدة الوجود (الحلول والاتحاد) في آتشيه (سومطرة الشمالية)، ويعنى بذلك حمزة الفنصوري وشمس الدين السومطراني وجميع أتباعهما. قال حمزة الفنصوري في كتابه "المنتهى": إن قول النبي صلى ا عليه وسلم "من عرف نفسه فقد عرف ربه" يعنى التعرف با وبنفسه، أي النفس في معنى "كنت كنزا مخفيا" يراد به نفسه والعالم في علم ا . فمثل ذلك

---

[62] *أسرار العارفين*، ص 376.

[63] حمزة الفنصوري, *المنتهى*، ص 351.

[64] ابن تيمية, *مجموعة الرسائل*، ج 4، ص 64، ص 38-39، زكي مبارك, التصوف الإسلامي، ج 1، ص 195، إبراهيم مدكور, *في الفلسفة الإسلامية: منهج و تطبيق*, ط 3، ج 1، ص 61. أبو العلا العفيفي, *مقدمة كتاب "فصوص الحكم" لابن عربي*، ص 32-35.

كمثل الحبة والشجرة، إن تلك الشجرة بصورتها الكاملة في الحق تعالى فخرج العالم منه تعالى بالفيض كخروج الشجرة من الحبة، فهذا الاعتقاد كفر."[65]

وأكد الشيخ نور الدين موقفه هذا بعبارة أوضح في كتابه "الجواهر" حيث قال فيه:

"لا تصرح كما صرح به أهل وحدة الوجود "الحلول والاتحاد" الملحد بقوله:" إن المخلوقات موجودة في ذات الحق تعالى، وحين خرجت منه المخلوقات، فكان الحق تعالى فيها، فيندمج فيها، فكان الحق تعالى الآن يحل في وجود جميع المخلوقات.[66] و هذا الرأي يساوي تماما مذهب وحدة الوجود (الحلول) في الديانة الهندوكية.

وقد استوعب الشيخ نور الدين هذا المعنى من كتاب الشيخ حمزة "المنتهى" السابق, ووجده أيضا في كتاب تلميذه الكبير شمس الدين السومطراني "الخرقة" حيث نقل عنه فيه:

"وفي كتاب "الخرقة" قسم فيه: "وا   وكلام ا " بهذا الإنسان هو ا   بدون الشك فيه، لأنه لباس قديم. فكان اللباس وصاحب اللباس في وجود واحد متحدين (مندمجين) ومن عرف هذه المعرفة فقد وصل إلى المعرفة "ذات ا " ووجوده تعالى كقوله تعالى: "وفي أنفسكم أفلا تبصرون" يعنى أن وجود الإنسان وجود ا ، ووجود ا   هو وجود الإنسان."[67]

وكذلك نعرض قول تلاميذ الشيخ حمزة في مذهب وحدة الوجود حيث سمعه الشيخ نور الدين بنفسه في نقاشه معهم:

---

[65] نور الدين الرانيري, *التبيان في معرفة الأديان*، ص 97.

[66] نور الدين الرانيري, *جواهر العلوم في كشف المعلوم*، ص 15.

[67] نور الدين الرانيري, *الفتح المبين*، ص 200، *والتبيان*, ص 110، وكتاب *"شمس الدين السومطراني* "للدكتور ت. اسكندر، ص 153-154.

"فقولهم : إن اعتقادنا أن ا أنفسنا ووجودنا ونحن الحق تعالى، ووجوده تعالى، وقولهم أيضا "بأن العالم هو ا وا هو العالم"[68]

وهذه بعض الأدلة التي قدمها الشيخ نور الدين لاتهام مذهب وحدة الوجود للشيخ حمزة بالضلال ويتضح لنا منها أن فهم الشيخ نور الدين في فلسفة الشيخ حمزة الصوفية فهم سليم صحيح.

ويحض الشيخ نور الدين في مناقشة الشيخ حمزة ويكشف لنا عما يؤدي إليه هذا من ضلال فيقول : "إذا صح أن حقيقة ا والمخلوق واحدة، حتى يكون القول بأن الإنسان هو ا ، وا هو الإنسان فتكون حيوانات ونباتات وجمادات ونجاسات جميعا هي ا ...، وإذا صح ما قال هذا الملحد، فلا بد أن يكون كل ما أكلنا وكل ما أحرقنا في النار هو ا ، وإذا أقسمنا عن أحد، فلا بد أن يسقط هذا القسم عن ا ، وإذا قتلنا وربطنا الإنسان أو غيره فلا بد أن يكون ما قتلناه وربطناه هو ا ".[69]

ثم يضيف الشيخ موضحا ما يلزم عن هذا المذهب من أمور باطلة لا يمكن أن تكون فيقول: "إذا كان الإنسان ا ، فكان للإنسان صفات ا كالعلم والقدرة وغيرها، وأنه بصفات العلم يجب له أن يعرف ما في السماوات والأرض، وأنه بصفات القدرة يجب له أن يفعل ما في السماوات والأرض وهذا الأمر مستحيل حدوثه ولاسيما أنه جزء من هذه الأرض، فكيف يمكن أن يصنع نفسه؟"

أما قولهم بأن وجود المخلوق هو وجود ا ، ووجود ا هو وجود المخلوق، فلا يكون هذا إلا بأربعة ممكنات:

1- الانتقال: يعنى انتقال وجود ا إلى المخلوق، كانتقال الشخص من مكان إلى آخر.

---

[68] نفس المرجع ، ص 3، *والتبيان*، ص 4.

[69] نور الدين الرانيري, *ماء الحياة*، ص 45.

2- الاتحاد: اندماج الوجود في وجود واحد، كاندماج الذهب والنحاس.

3- الحلول: يعنى دخول وجود ا إلى المخلوق كدخول الماء إلى الإبريق.

4- الاتصال: يعنى اتصال المخلوق بوجود ا ، فاتصال الإنسان بجوارحه.

ورفض الشيخ نور الدين هذه الممكنات الأربعة السابقة الذكر لأنه مستحيل نقلا وشرعا، أن ا يحل في هذا العالم.[70]

أما دعوى العطاس أن تهمة الشيخ نور الدين للشيخ حمزة لا تكون مصيبة إلا في مسألة قدم العالم ونفي إرادة ا كما ذكرناه،[71] فالحق أنه مصيب، لأن هاتين المسألتين تتصلان اتصالا وثيقا بنظرية التجلى وأنها مشتقة من فلسفة ابن عربي الصوفية.[72]

وفي هذه النظرية كانت الأعيان الثابتة قديمة كقدم ذات ا ، وأصبحت إرادته وقدرته تعالى محدودة بالفيض المقدس، وليست في خلق العالم من العدم. وليس الكلام مما قاله الشيخ حمزة فقط، وإنما قاله الشيخ نور الدين أيضا، وكلاهما يقتبسان من ابن عربي.

وهذه هي نقطة الضعف عند الشيخ نور الدين، لأنه ذهب إلي مذهب الشيخ حمزة الذي اتهمه بالزندقة في تأثره بنظرية ابن عربي.

ولهذا فإن محاولته في نصرة التصوف السني على التصوف الفلسفي القائم عل وحدة الوجود، لم يكتب لها النجاح المطلوب من الناحية العلمية لأنه لم

---

70 المرجع السابق، ص 55-56.

71 *The Mysticism* p. 55

72 *فصوص الحكم*، ج 1، ص 131، 211-212، وج 2، ص 163-164، وص 314-315.

يتحرر تماما من روح الفلسفة الصوفية، رغم أنه استطاع أن يقضي على ذلك المذهب الصوفي من الناحية السياسية وتجري الرياح بما لا تشتهي السفن.

الصراع بين المذهب السني ومذهب الباطنية

وإذا كانت حدة الصراع قد خفت بين الطائفتين من الصوفية في مملكة آتشيه بعد وفاة شمس الدين السومطراني سنة 1630م، وعودة الشيخ نور الدين الرانيري إلى بلاده الهند، فإن هذا لصراع ظل قائما بين أتباع هذين المذهبين وخصوصا في جزيرة جاوة.

أنه لمن المعروف أن كل ولي صوفي وليس كل صوفي وليا, فالأولياء التسعة في جاوة كانوا صوفية ولكنهم في منهج الدعوة الإسلامية يتجهون إلي اتجاهين:

الاتجاه الأول: يمثله سونان جيري، وسونان أمبيل، وسونان درجات يرى أن العادات والتقاليد المخالفة للإسلام يجب إزالتها من حياة المسلمين الدينية ولاسيما التقاليد الهندوكية، والبوذية, وذلك ليستطيع المسلمون أداء واجباتهم الدينية على الوجه الصحيح طبقا للشريعة الإسلامية.

والاتجاه الثاني: يمثله سونان كاليجاجا، وسونان بونانج، وسونان موريا، وسونان قدس، وسونان جونونج جاتي، يرى ضرورة التسامح مع العادات القديمة قبل الإسلام التي مارسها الجاويون، وعدم إزالتها بصورة عشوائية، لأنها تشكل عقبة رئيسية في إجراء الدعوة الإسلامية نفسها، إنما الذي ينبغي عمله هو تطويع هذه العادات للإسلام بطريقة تدريجية حتى يتمكن المجتمع الإندونيسي

من ممارسة مبادئهم الدينية على الوجه الصحيح فيما بعد، سواء كان تابعا من صحوتهم الدينية أو من مساهمة دعاة الإصلاح من جيل جديد.[73]

ومن هذا يتضح لنا أن الاتجاه الأول تبلور في المذهب السني والاتجاه الثاني نزع إلى المذهب غير السني على الرغم من أن الأولياء التسعة مازالوا باقين على المذهب السني وأبرياء من أتباع هذا الاتجاه الأخير.

وقد حدث الصراع فعلا بين هذين المذهبين في جاوة، حيث أن الأولياء التسعة يمثلون المذهب السني، والشيخ ستي جنار أو الشيخ لماه أبانج " Syeikh Lemah Abang"، وسونان بانجونج أو كياهي أجينج بنجينج " Kyai Ageng Pengging" يمثل المذهب غير السني أو مذهب وحدة الوجود.

ومن أبرز الأولياء التسعة الذين خاضوا المعركة الفكرية الضارية مع الشيوخ الصوفية على مذهب وحدة الوجود الشيخ بونانج أو سونان بونانج "Sunan Bonang"، وألف كتابا يعارض فيه ذلك المذهب تحت عنوان : "كتاب بونانج" حيث وصف فيه مذهب وحدة الوجود "بأن الوجود عندهم هو ا وكل ما ليس له الوجود غير ا ، وذلك أن عدم وجود ا يتعلق بعدم كونه خالقا، ويعنى ذلك تعبير عن تنزيه ا ، لأن ا واحد فرد، ولا يمكن معرفته إلا بتنـزيهه تعالى"، وعارض سونان بونانج هذه النظرية، وصرح فيه أن ا أكبر وأسمى مما صوره هذا المذهب، لأن ا سبحانه وتعالى أزلي لا أول لوجوده، ولا مصحوب العدم ولا محيط به. [74]

وهكذا كان الفكر الإسلامي في حضانته في جاوة يتميز بالصراع المذهبي بين التصوف السني والتصوف غير السني، وقد انخفضت حدة التوتر بينهما

---

[73] صالحين سلام, *حول الأولياء التسعة*، منار القدس، 1974، ص 28-30. انظر *Umar Hasyim, Sunan Kalijogo*, (Kudus: Menara Kudus), pp. 41-42. كتاب سونان كليجاجا، الأستاذ عمر هاشم، *منار القدس*، ص 41-42.

[74] *تاريخ إندونيسيا القومي*، ج 3، ص 144.

مؤقتا حين أصدر هؤلاء الأولياء التسعة الحكم بالإعدام على الشيخ ستي جنار لتعليمه عوام الناس نظرية وحدة الوجود "Manunggaling Kawula Gusti" مما أدى إلى الكفر والضلال،[75] حيث قال فيه : "إن الشيخ لماه أبانج غير موجود هنا، إنما الموجود هو ا ، وقد لقبه الناس بالحلاج الجاوي بعد موته.[76]

وقد أمر سونان قدس أيضا بإعدام "كياهي أجنج بنجينج (حاكم ولاية بنجنج)، وأحد العلماء الذين رفضوا الخضوع لرادين فتاح (ملك جاوة حينذاك)، وعلم الناس التصوف على مذهب وحدة الوجود الذي اعتبره سونان قدس كمحاولة للتقريب والتوفيق بين عقائد الإسلام والتعاليم الهندوكية والذي دعا إلى محو شريعة ا من أعمال المسلمين.[77]

وهكذا حرص الدعاة الأوائل من الأولياء الصالحين على حفظ عقيدة المسلمين بعيدة عن البدع والخرافات، كما حافظ الملوك في نفس الوقت على هيبة مملكتهم عسكريا وسياسيا حتى وصل الإسلام إلى عصره الذهبي آنذاك، وهذا بفضل الانسجام الوثيق بين الملوك والدعاة.

ولكن هذا الوضع المستقر لم يدم طويلا، فلما انتقلت المملكة الإسلامية من ديماك إلى باجانج "Pajang"، ثم إلى ماتارام "Mataram" بعدت العاصمة عن مركز الإسلام، وبعد الملوك عن العلماء، ولا سيما بعد الانقلاب الذي تم تحت رئاسة أيديويجويو "Adiwijoyo" ابن كي أجنج بنجينج المقتول، فظهرت من جديد محاولة التقريب والتوفيق بين تعاليم الإسلام وتعاليم شيوابوذا،[78] التي

---

[75] نفس المرجع، ص 145.

[76] صالحين سلام, المرجع السابق، ص 60-61.

[77] حامكا, تاريخ الأمة الإسلامية، ج 4، ص 164. قارن كتاب: سونان كاليجاجا اسم الجامعة الإسلامية الحكومية بجوكجاكرتا للأستاذ كي. م. أ. محفوظ، 1970، ص 61-65.

[78] نفس المرجع، ص 166.

مازالت آثارها قوية بين المسلمين الجدد فامتزجت عقائد الإسلام بعقائد هذه الديانة.

وجدير بالذكر أن التصوف على مذهب وحدة الوجود قد دخل جاوة من آتشيه سومطرة الشمالية على يد الشيخ ستى جنار، فضلا عن وجود تأثير مذهب الشيعة كالشيعة الإسماعيلية أو الباطنية.

ومن هنا ظهر المذهب الصوفي الذي يفضل الحقيقة، حيث فسر معنى "من عرف نفسه فقد عرف ربه" بأن الإنسان هو ا وجزء من ا فظهر منه مذهب الحلول "Kawula Gusti" يعنى أن ا يحل في جسد المرء وأن الإنسان يتجسد بجسد من ا ، ولذلك لا تجب على المرء الشريعة، لأن الصلاة بأركانها المعروفة ليست إلا لباسا لمن لم يذق طعم حقيقة الدين، وهذا المذهب مطابق تماما لمبدأ الجاوية بل أصبح هذا المذهب "مذهب الجاوية" "Kejawen".

وقد ساعد على انتشار هذا الموضع من الانحرافات العقائدية ظهور تعاليم الغلاة من الشيعة , ومن بين تعاليمها أن العالم كله خلق من نور محمد، وكان هذا النور مظهرا من ذات ا نفسه، فتجلى نور محمد إلى خلقه بالتناوب من لدن سيدنا آدم عليه السلام ثم إلى الأنبياء كلهم حتى محمد صلى ا عليه وسلم، فبعده انتقل النور إلى علي بن أبي طالب، ثم إلى الحسن بن علي، وإلى الحسين بن علي ثم إلى غيرهم من أئمة الشيعة الاثنى عشر، واستمر النور يتجلى من شخص لآخر إلى أن ظهر المهدي المنتظر، وقبل ذلك اندمج النور إلى المصطفين الأخيار من الأولياء والأقطاب، وكان ملوك جاوة في الحقيقة هم الأولياء والأقطاب الذين تجلى بهم نور محمد.

ولذلك لُقبوا بالألقاب العظيمة مثل آمنكورات "Amangkurat" أي حاضن العالم، باكو عالم "Paku Alam" أي قطب العالم.[79]

---

[79] انظر حامكا, المرجع السابق، ص 166-167.

وقد لقيت هذه الفلسفة إقبالا عظيما لدي حديثي العهد بالإسلام لأنها تتمشى مع معتقداتهم قبل الإسلام حيث أنهم يؤمنون بالتجسد ويقولون أن الإله يحل في أجسام الملوك، ولقد اعتقدوا من قبل أن الملك إيرلانجا "Erlangga" تجسيد من إله وشنو، والملك ماجاباهيت تجسيد من إله شيوا بوذا، واعتقدوا بعد الإسلام أن الملوك ماتارام تجسيد من نور محمد.[80]

ومن هنا يبدو وجود محاولة للتوفيق بين تعاليم الإسلام ومبدأ الجاوية من ناحية وبين تعاليم الإسلام والبوذية والهندوكية من ناحية أخرى، وقد أسفرت هذه المحاولة عن ظهور فرقة "الباطنية" في إندونيسيا، ثم تفرقت هذه الفرقة إلى فرق كثيرة، وإذا كان البعض منهم يوفق بين تعاليم الإسلام وتعاليم هذه الديانة بتحفظ، فإن البعض الأخر يفسرون تعاليم الإسلام ويؤولونها حسب أهوائهم حتى يبتعدوا في تفسيرهم ابتعادا كبيرا عن تعاليم الإسلام الحقيقية، بل أن ذلك في الحقيقة محاولة لتحريف الإسلام وهدمه من الداخل.

وقد كشف هذه الفضائح الدكتور محمد رشيدي في كتابه القيم" الإسلام والباطنية"، حيث ناقش فيه أهم الكتب الباطنية المشهورة بكل وضوح وتفصيل, و هذه الكتب هي:

(1) كتاب درموجاندول "Darmo Gandul"

(2) كتاب جاتولوجو "Gato Loco"

(3) كتاب هداية جاتي "Hidayat Jati"

(4) كتاب تشنتـنيـ[81] "Centini"

---

[80] نفس المرجع، ص 167.

[81] رأى الأستاذ رادن عابي فوربو تشاروكو "R. Ngb. Purbo Caroko" بأن هذا الكتاب من أكبر الإنجاز في آداب الباطنية الجاوية ولذاك أصبح موضوع الدراسة والتحقيق لرسالة الدكتوراة محمد رشيدي في جامعة سوربون , فرنسا (الإسلام والباطنية، ص 13). : Rasyidi *Islam dan Kebatinan*, pp. 14-61, 111-115.

ومن العجيب أن هذه الكتب الثلاثة الأولى لم تخل من تأويلات باطلة لتعاليم الإسلام، ومن هذه التأويلات الباطلة مثلا: تأويل كلمة "الشريعة" بمعنى إذا نام المرء قام ذكره و"الطريقة" بمعنى السؤال وطلب الجماع،[82] و"الحقيقة" بمعنى حصول السعادة معا بين الزوج والزوجة، وأن يتحابا معا، و"المعرفة" بمعنى العلم أي معرفة النكاح يعنى الجماع، وكذلك تأويل كلمة التوحيد "لا إله إلا ا   محمد رسول ا " بمعنى خلط الشعور والنور بين الرجل والمرأة بمثابة عطاء من ا ، والذي أدى إلى نعم الحياة.[83]

أما كتاب "هداية جاتي" فيحتوى على مذهب الحلول ووحدة الوجود فضلا عن تميزه في الطريقة الخاصة "Penakung" للحصول على السعادة بعد تهذيب النفس، والتي فرضت على أتباعها ممارستها شهريا ومما يدل على أن هذا الكتاب يشمل أو يحتوي على مذهب الحلول فقول رانجو وارسيطو[84] فيه:
Ronggo Warsito

"إن أعددت قصرا في البيت المعمور الذي عن عمارتي، والذي شيد في رأس الإنسان وفي الرأس يوجد الدماغ يعنى المخ، وفي المخ يوجد المانع وفي المانع يوجد العقل، وفي العقل يوجد الروح، وفي الروح يوجد الشعور، وفي الشعور استقررتُ أنا لا إله إلا أنا، المحيط بحقائق الأحوال."

[82] نفس المرجع، ص 22.

[83] نفس المرجع، ص 50.

[84] هو الفيلسوف الأديب في الأدب الجاوي في مملكة سوراكرتا، والمؤلف لكتاب هداية جـاتي سنة 1853. وكان دارسا في المعهد الإسلامي "*Pondok Pesantren*" تجالساري "*Tegalsari*" في جاوة الشرقية العلوم الإسلامية على المذهب السني، ولكن البيئة المحيطة به تتميز بالباطنية. فأصـبح مذهبه يتميز بالتوفيق بين العناصر الإسلامية والعناصر البوذية والهندوكية

[85] نفس المرجع، ص 55-57.

وقوله كذلك " إني أعددت قصرا في البيت الحرام الذي هو تحريمي الذي شيد في صدر الإنسان وفي الصدر يوجد الكبد، وفي الكبد يوجد القلب، وفي القلب يوجد العقل، وفي العقل يوجد الفكر، وفي الفكر يوجد الروح، وفي الروح يوجد الشعور، وفي الشعور استقررت أنا لا إله إلا أنا، المحيط بحقائق الأحوال."

وأضاف قائلا: "إني أعددت قصرا في البيت المقدس الذي هو مكان تطهري، والذي يشيد في صفن آدم، وفي الصفن توجد الخصية وفي الخصية يوجد المني، وفي المني يوجد المذي وفي المذي يوجد الوذي، وفي الوذي يوجد الجوهر، وفي الجوهر يوجد الشعور، وفي الشعور استقررت أنا".

"لا إله إلا ا المحيط بحقائق الأحوال، المقيم في النكت الغائبة الفائضة بالجوهر الأول حيث عالم الوحدانية، عالم المثال، وعالم الأجسام، وعالم الإنسان أي الإنسانية الكاملة التي هي صفتي."[85]

وأنه يرى عن الصلاة الدائمة كما يراها الباطنية وأصحاب مذهب وحدة الوجود، فهي الصلاة في القلب طوال الحياة، وليست الصلاة المعروفة كما في الشريعة الإسلامية، وكذلك ليست الصلاة كما علمها القرآن الكريم:

"إن الإنسان خلق هلوعا، وإذا مسه الشر جزوعا، وإذا مسه الخير منوعا، إلا المصلين ...[86]

ومن نموذج افتتاح الصلاة الدائمة المذكورة ما يلي:

"نويت الصلاة الدائمة طول حياتي، قيامها حياتي، وركوعها عيني، واعتداله أذني وتحيتها توحيدي، وسلامها معرفة إسلامي، وقبلتها التوجه إلى فكرتي، وأداء الواجب حسب قدرتي، ثم التسليم لذات حياتنا نفسها."[87]

[86] سورة المعارج, ص 33.

[87] نفس المرجع، ص 60.

وإذا كانت هذه العبارات الباطنية صريحة، توحى بأن ا عندهم يحل في نفس الإنسان حيث أن طرق حلوله بالفيض من عالم الإله إلى عالم الإنسان، وأصبح اسمه "الأنا"، فكلمة "الأنا" مستوردة من الفلسفة الهندوكية "أتمان" والأتمان جزء من إله برهمان.

ولما كان الإنسان في حالة دنس، فلا بد أن تكون له طريقة للحصول على السعادة العظمى ألا وهي الاتحاد مع ا ، وعلى هذا الأساس وضع رانجو وارسيطو طريقة خاصة "Penakung"، مثل "يوجا" في الهندوكية للوصول إلى هذه السعادة. وكان السالك في أثناء ممارسة طريقة يقول فيها:

"أنا مظهر من مظاهر ذات ا سبحانه وتعالى، القدير على كل شئ، فقال ا عز وجل: "كن فيكون" وحين أراد كل شئ فيكون وخرج من قدرتي[88] ومن هنا ظهرت علامة الوصول إلى هذه السعادة.

وأما كتاب "تشنتيني" فيحتوى على الطريقة الصوفية للحصول على الوجد ثم الاتحاد مع ا ، وذلك بممارسة ورد طريقة نقشبندية وسترية وجلالة وبرزة، بكل خشوع، ثم يبدأ الذكر بلفظ "لا موجود إلا ا " والمحمود هو ذات واجب الوجود، بورد نفي إثبات، حتى يمتلئ القلب بهذه كلها...."

فلما بلغ السالك إلى الوجد:

"لم يكن له فرق، فأصبح الجسم والعقل واحدا."

"هذا هو معراج سهول الفناء."

"وأصبح الجسم جامدا مثل الخشب الجاف."

"وعند الوجد خلا القلب."

"ليس هنا بر ولا بحر."

"ولا ظلمة ولا نور."

"إن الموجود هو وحي جتميكا."

---

[88] نفس المرجع، ص 68.

"في عالم الغيب، مكان السهور."

"وهذا هو الاتحاد وليس بالجمع."[89]

ويظهر من هذه الأبيات الباطنية أن غاية السالك من ممارسة طريقته هي حصول الوجد،[90] ثم الاتحاد مع ا ، وجعل ورد نقشبندية وسترية وسيلة للحصول عليها. ومن هنا لا يستبعد أن يكون هذا المذهب الباطني هو مذهب وحدة الوجود. ولكن "تشنتيني" يستعمل كلمة "وحي جتميكا" بدلا من ا ، فيظهر الخلاف بين المذهب الصوفي والمذهب الباطني.

وهكذا أصبح الإسلام في ظلال الباطنية مختلطا بالعناصر الأخرى وتلوث بالبدع والانحرافات، فرأى الدكتور حامكا أن الباطنية بهذه الصورة في إندونيسيا عبارة عن التوفيق والمزج بين المذاهب الباطنية المعروفة في الدول العربية وتبين التصوف على مذهب وحدة الوجود وخصوصا الفلسفة الصوفية للشيخ حمزة الفنصوري.

ولكن الدكتور محمد رشيدي يرى أبعد من هذا، أن الباطنية في إندونيسيا (خصوصا في جاوة) تحتوى على يوجا تانترائزم الهندوكية والبوذية، تعنى محاولة لتخليص المرء من الاكتئاب والخلاص منه في الدنيا، ولم تكن لدى الباطنية فكرة عن الآخرة ولا أحد يعلمها، ولكن بوسيلة يوجا يمكن للمرء الحصول على عالم الغيب.

---

[89] نفس المرجع، ص 111-115.

[90] الوجد هو ما صادف القلب: من فزع أو غم أو رؤية معنى من أحوال الآخرة، وكشف حالة بين العبد وا عز وجل (كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر محمد الكلابادي تحقيق محمد أمين النواوي، ج 3، ص 134).

[91] حامكا : المرجع السابق، ص 63.

وعلى الرغم من استعمالهم المصطلحات الإسلامية في مؤلفاتهم وحياتهم الروحية، إلا أنها تستعمل للأغراض الأخرى، لتأويل معناها تأويلا بعيدا ومخالفا لمفهوم الإسلام الصحيح.

وهكذا كان الصراع المذهبي بين التصوف السني والتصوف غير السني على مذهب وحدة الوجود, و يتحول إلى الصراع بين المسلمين السنيين و بين المسلمين المتبنّين لمذهب الباطنية في جاوة خاصة وفي بلاد إندونيسيا عامة.

وكان نشاط الباطنية بدأ منذ قيام مملكة باجانج الإسلامية ثم مملكة ماترام، واستمر هذا النشاط إلى عهد مملكتي سوراكرتا وجوكجاكرتا، ومن ثم جعل مذهب الباطنية كما ذهب رانجو وارسيطو مذهبا رسميا لهاتين المملكتين.

ولقد كان لهذا المذهب آثار خطرة على العامة ذلك أنه أبعدهم عن تطبيق المبادئ الصحيحة للشريعة الإسلامية، وجعلهم يتخذون لهم تقاليد وعادات خاصة بعيدة عن الإسلام ومأخوذة من آبائهم القدامى، وأصبح إسلامهم مختلطا بالبدع والخرافات، وسمي المسلمون بهذه الصورة بمسلم آبانجان "Muslim Abangan" يعني كونه مسلما منوعا عن الشريعة الإسلامية.

ومهما يكن من أمر, فإن السلطان آجونج "Sultan Agung" ملك ماترام والأمير ديفانيجارا "Pangeran Diponegoro" مازالا يظهران على تمسكهما بالمذهب السني وبعد وفاة السلطان آجونج خلفه ابنه أمانجكورات وبلغ هذا الصراع إلى ذروته لأن هذا الملك الأخير أعدم حوالي 600 مسلم على المذهب السني في ميدان مملكة ماترام بعد الخلاف بينهم.[91]

ومن هنا بدأت فئة من المسلمين السنيين يعارضون السلطان بسبب انعطافه مع الاستعمار الهولندي، وتمسكه بمذهب الباطنية المنحرفة عن الإسلام، فاعتزلوا عن المملكة، وأقاموا معسكرهم في المعاهد الدينية الإسلامية، وتثقفوا بالثقافة الإسلامية واحتكموا إلى الشريعة الإسلامية مطيعين لرضاء ا . وقد

سمي هؤلاء المسلمون بهذه الصورة بقوم سانتري "Kaum Santri" أي "إسلام متيهان" من كلمة: مسلما مطيعا.

ومن المعلوم أن المسلمين الإندونيسيين قد ساروا على المذهب الشافعي في الفقه منذ قديم الزمان ولم يتغير هذا الوضع إلى اليوم, ولذلك كانت الكتب المدروسة بعد القرن السادس عشر الميلادي في تلك المعاهد من الكتب الشافعية كالفتاوى الحديثة والزواجر والتحفة وغيرها.

وكان ابن حجر الهيثمي[92] (1449-1506م/930-997هـ) له أثر كبير عند العلماء الإندونيسيين وإذا ظهرت من بين العلماء فكرة التقليد في الفقه كان التقليد الأول لابن حجر، ثم يليه الرملي ثم النووي، ثم الغزالي، وأخيرا الشافعي، وذلك حين بدت فكرة تقديس القبور

وعادة الحول[93] عند قبور الأولياء والعلماء في كل السنة تعود هذه الفكرة إلى رأي ابن حجر الهيثمي.[94] ومن حيث العقيدة كانوا يتمذهبون بالمذهب السني ولكن مفهوم أهل السنة والجماعة عندهم هو المذهب الأشعري (الأشعرية) والمذهب الماتريدي في العقيدة،

البلاد في يد الاستعمار البرتغالي والإنجليزي ثم الهولندي، ولم تكن للملوك المسلمين سلطة لتدبير أمورهم، أصبح المسلمون ضعفاء من الناحية العسكرية والاقتصادية والسياسية وكذلك الفكرية.

وسيطرت على البلاد حالة من التدهور والتأخر, ومن هذا المنطلق أصبح الإندونيسيون في أمس الحاجة إلى مصلح ومجدد ليوقظهم من الركود الدائم،

---

[92] أحد الفقهاء على المذهب الشافعي عاش في مكة ومعارض للحركة الوهابية المؤيدة لآراء ابن تيمية وله كتب كثيرة منتشرة في إندونيسيا بوسيلة الحجاج

[93] احتفال لذكرى المتوفى في كل ألف يوم

[94] حامكا, *التصوف تطوره وتهذيبه*، ص 224. والمذاهب الأربعة في الفقه بيد أنهم في التطبيق لا يتمسكون إلا بالمذهب الشافعي فقط.

ويحاول تطهير الدين من الخرافات والبدع التي لحقته، وهذا ما يتحقق على يد رواد الاتجاه السلفي.

خاتمـة

إن الفكر الإسلامي قبل دخول الإتجاه السلفي بإندونيسيا يصطبغ بصبغة الصراعات المذهبية يعني الصراع بين التصوف السني و التصوف الفلسفي وبين المذهب السني و المذهب الشيعي, ثم بين المذهب السني و مذهب الباطنية. و إذا كان هذا الصراع صراعا فكريا, فهذا فلا بأس به, لأن فيه إنتاج العلم وذلك بظهور الكتب الدينية الكثيرة و يمكن استفادتها ككتب التراث الإسلامي بإندونيسيا إلي اليوم, و لكن أحيانا دخلت في هذا الصراع أمور سياسية , مما أدى إلي سوء العلاقة بين المسلمين و حدوث هوة عميقة بين المسلمين كذلك أصبحت الأخوة الإسلامية ضحية ,ذلك لأن كل حزب بما لديه فرحون.

و إلى جانب ذلك, فإن الصراع بين أتباع المذهب السني وأتباع المذهب الباطني قد أدى إلى سوء الحال بين المسلمين في إندونيسيا، وقد زاد الأمر سوءا حين سقطت معظم المناطق تحت مخالب الإستعمار

المراجع

عربي, ابن. *الفتوحات المكية*. تحقيق الدكتور عثمان يحي وتقديم الدكتور إبراهيم مذكور. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، بدون تاريخ.

---------. *فصوص الحكم*. بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

العفيفي, أبو العلي. *مقدمة كتاب " فصوص الحكم*. بيروت: الكتاب العربي، بدون تاريخ.

تيمية, ابن. *مجموعة الرسائل و المسائل,* الجزء الأول والثاني. القاهرة: طبعة المدني, 1972.

مذكور, إبراهيم. *في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيق*. القاهرة: دار المعارف, 1980.

بطوطة, ابن. *رحلة ابن بطوطة*. القاهرة: الأميرية، 1971.

صبحي, أحمد محمود. *في علم الكلام*. الإسكندارية: مؤسسة الثقافية الجامعة, 1982.

وهبة, د. مراد. *المعجم الفلسفي*. ط- 1979/3، القاهرة: دار الثقافة الجديدة.

أرنولد, سير توماس. *الدعوة إلى الإسلام*. الترجمة العربية، د. حسن إبراهيم حسن، ود. عبد الحميد عابدين، وإسماعيل النجراوفي ط-1970/3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

الجندي, عبد الحليم. *أحمد بن حنبل إمام أهل السنة*. القاهرة: دار المعارف, 1977.

زهرة, محمد أبو. *الشافعي, حياته و عصره و آرآؤه في الفقه*. القاهرة: دار المعرف.

زهرة, محمد أبو. *أحمد بن حنبل*. القاهرة: دار الفكر العربي، 1976.

النبهاني, يوسف بن إسماعيل. *جامع كرامة الأولياء*. تحقيق إبراهيم عطوة عوض. القاهرة: مصطفى الباب, 1984.

النشار، على سامي. *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*. ج 1-2، ط- 1977/7، القاهرة: دار المعارف.

Hasymi, A. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Cetakan-1. Bandung: Al-Ma'arif.

Ali, A. Mukti. *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia*. Yogyakarta; Nida, 1971.

Al-Atas, Syed Naquib. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Disertation, Kuala Lumpur, 1970.

----------. *Raniry and Wujudiyah of Seventeenth Century of Acheh*. Singapore.

Daudy, Ahmad. "Filsafat Mistik Syeikh Hamzah Fansuri dalam Sanggahan Syeikh Nur al-Din Al Raniri", *Majalah Al-Jamiah*, No. 17 Th. 1982.

Hamka. *Sejarah Umat Islam*, Vo. IV. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.

----------. Tasauf *Perkembnagan dan Pemurniannya*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1981.

Kartodirjo, Sartono, Marwati Djoened Poesponegoro, Nugroho Notosusanto. *Sejarah Nasional Indoneisa*. J-II. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1976

Hasyim, Umar. *Sunan Kalijogo*. Kudus: Penerbit Menara Kudus.

Salam, Solihin. *Sekitar Walisongo*. Kudus: Percetakan Menara, 1974

Nieuvenhuyze, C. A. O. Van. *Nur Al-din Al-Raniry*. Alsbestrijder, Wajudda: BKI, 1952.

Rosyidi, M. *Islam dan Kebatinan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.